

A PAZ PERPÉTUA
Um Projecto Filosófico

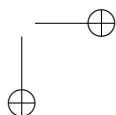
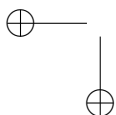
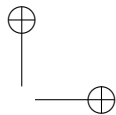
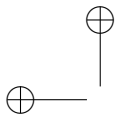


Immanuel Kant
(1795)

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net







LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico*

Autor: Immanuel Kant

Tradutor: Artur Morão

Colecção: Textos Clássicos de Filosofia

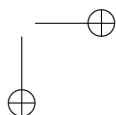
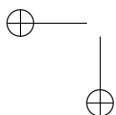
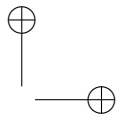
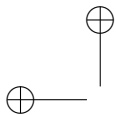
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

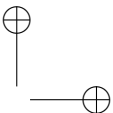
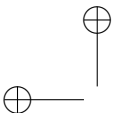
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





A Paz Perpétua. Um Projecto Filosófico (1795)

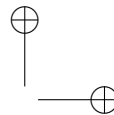
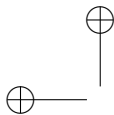
Immanuel Kant

Conteúdo

[Introdução]	3
Primeira Secção que contém os Artigos Preliminares...	4
Segunda Secção que contém os Artigos Definitivos...	10
Suplemento Primeiro: Da Garantia da Paz Perpétua	23
Suplemento Segundo: Artigo Secreto para a Paz Perpétua	32
Apêndice I: Sobre a discrepância entre a Moral e a Política...	34
Apêndice II: Da Harmonia da Política com a Moral.....	46

[Introdução]

Pode deixar-se em suspenso se esta inscrição satírica na tabuleta de uma pousada holandesa, em que estava pintado um cemitério, interessa em geral aos *homens*, ou em particular aos chefes de Estado que nunca chegam a saciar-se da guerra, ou tão-só aos filósofos que se entregam a esse doce sonho. Mas o autor do presente ensaio estipula o seguinte: visto que o político prático está em bons termos com o teórico e com grande autocomplacência o olha de cima como a um sábio académico



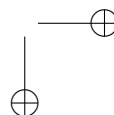
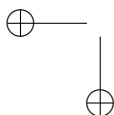
que, com as suas ideias ocas, nenhum perigo traz ao Estado – este deve antes partir dos princípios da experiência – e a quem se pode permitir arremessar de uma só vez os onze paus, sem que o estadista, *conhecedor do mundo*, com isso se preocupe, no caso de um conflito com o teórico, ele deve proceder de um modo consequente e não farejar perigo algum para o Estado por detrás das suas opiniões, aventadas ao acaso e publicamente manifestadas – com esta *clausula salvatoria* quer o autor saber-se a salvo expressamente e da melhor forma contra toda a interpretação maliciosa.

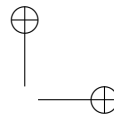
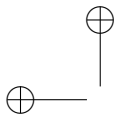
PRIMEIRA SECÇÃO

QUE CONTÉM OS ARTIGOS PRELIMINARES PARA A PAZ PERPÉTUA ENTRE OS ESTADOS

1. «Não deve considerar-se como válido nenhum tratado de paz que se tenha feito com a reserva secreta de elementos para uma guerra futura.»

Seria então, pois, apenas um simples armistício, um adiamento das hostilidades e não a *paz*, que significa o fim de todas as hostilidades, e juntar-lhe o epíteto *eterna* é já um pleonasmo suspeito. As causas existentes para uma guerra futura, embora talvez não conhecidas agora nem sequer pelos negociadores, aniquilam-se no seu conjunto pelo tratado de paz, por muito que se possam extrair dos documentos de arquivo mediante um escrutínio penetrante. – A restrição (*reservatio mentalis*) sobre velhas pretensões a que, no momento, nenhuma das partes faz menção porque ambas estão demasiado esgotadas para prosseguir a guerra, com a perversa vontade de, no futuro, aproveitar para este fim a primeira oportunidade, pertence à casuística jesuítica e não





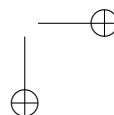
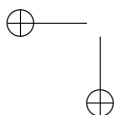
corresponde à dignidade dos governantes, do mesmo modo que também não corresponde à dignidade de um ministro a complacência em tais deduções, se o assunto se julgar tal como é em si mesmo.

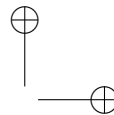
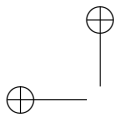
Se, pelo contrário, a verdadeira honra do Estado se colocar, segundo os conceitos ilustrados da prudência política, no contínuo incremento do poder seja por que meios for, então aquele juízo afigurar-se-á como escolar e pedante.

2. «Nenhum Estado independente (grande ou pequeno, aqui tanto faz) poderá ser adquirido por outro mediante herança, troca, compra ou doação.»

Um Estado não é património (*patrimonium*) (como, por exemplo, o solo em que ele tem a sua sede). É uma sociedade de homens sobre a qual mais ninguém a não ser ele próprio tem de mandar e dispor. Enxertá-lo noutro Estado, a ele que como tronco tem a sua própria raiz, significa eliminar a sua existência como pessoa moral e fazer desta última uma coisa, contradizendo, por conseguinte, a ideia do contrato originário, sem a qual é impossível pensar direito algum sobre um povo¹). Todos sabem a que perigo induziu a Europa até aos tempos mais recentes o preconceito deste modo de aquisição, pois as outras partes do mundo jamais o conheceram, isto é, de os próprios Estados poderem entre si contrair matrimónio; este modo de aquisição é, em parte, um novo género de artifício para se tomar muito poderoso mediante alianças de família sem dispêndio de forças e, em parte também, serve para assim ampliar as possessões territoriais. – Deve também aqui incluir-se o serviço das tropas de um Estado noutro contra um inimigo não comum, pois em tal caso usa-se e abusa-se dos súbditos à vontade, como se fossem coisas de uso.

¹ Um reino hereditário não é um Estado que possa ser herdado por outro Estado; é um Estado cujo direito a governar se pode dar em herança a outra pessoa física. O Estado adquire, pois, um governante, não é o governante como tal (isto é, que já possui outro reino) que adquire o Estado.



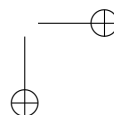
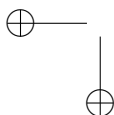


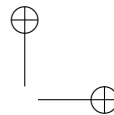
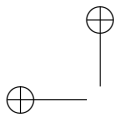
3. «Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, de todo desaparecer.»

Pois ameaçam incessantemente os outros Estados com a guerra, devido à sua prontidão para aparecerem sempre preparados para ela; os Estados incitam-se reciprocamente a ultrapassar-se na quantidade dos mobilizados que não conhece nenhum limite, e visto que a paz, em virtude dos custos relacionados com o armamento, se torna finalmente mais opressiva do que uma guerra curta, eles próprios são a causa de guerras ofensivas para se libertarem de tal fardo; acrescente-se que pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado), uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa. Algo de todo diverso é defender-se a si e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica. – O mesmo se passaria com a acumulação de um tesouro; considerado pelos outros Estados como uma ameaça de guerra, forçá-los-ia a um ataque antecipado, se a tal não se opusesse a dificuldade de calcular a sua grandeza (pois dos três poderes, *o militar*, o das *alianças* e o do *dinheiro*, este último poderia decerto ser o mais seguro instrumento de guerra).

4. «Não se devem emitir dívidas públicas em relação aos assuntos de política exterior.»

Para fomentar a economia de um país (melhoria dos caminhos, novas colonizações, criação de depósitos para os anos maus de fornecimentos, etc.) fora ou dentro do Estado, esta fonte de financiamento não levanta suspeitas. Mas um sistema de crédito, como aparelho de oposição das potências entre si, é um sistema que cresce ilimitadamente, é sempre um poder financeiro perigoso para a reclamação presente (porque certamente nem todos os credores o farão ao mesmo tempo) das dívidas garantidas – a engenhosa invenção de um povo de comerciantes neste século – ou seja, é um tesouro para a guerra, que supera os



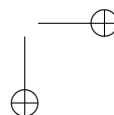
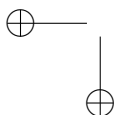


tesouros de todos os outros Estados tomados em conjunto e que só se pode esgotar pela eminente queda dos impostos (que, no entanto, se manterão ainda durante muito tempo, graças à revitalização do comércio por meio da retroacção deste sobre a indústria e a riqueza). Esta facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder que parece ser congénita à natureza humana, é, pois, um grande obstáculo para a paz perpétua; para o debelar, deveria, com maior razão, haver um artigo preliminar porque, no fim, a inevitável bancarrota do Estado envolverá vários outros Estados sem culpa – o que seria uma lesão pública destes últimos. Por conseguinte, outros Estados têm ao menos o direito de se aliar contra semelhante Estado e as suas pretensões.

5. «Nenhum Estado se deve imiscuir pela força na constituição e no governo de outro Estado.»

Que é que a tal o pode autorizar? Porventura o escândalo que dá aos súbditos de outro Estado? Mas tal escândalo pode antes servir de advertência mediante o exemplo do grande mal que um povo atraiu sobre si em virtude da sua ausência de leis; e, além disso, o mau exemplo que uma pessoa livre dá a outra não é (enquanto *scandalum acceptum*) nenhuma lesão. – Não se aplicaria, decerto, ao caso em que um Estado se dividiu em duas partes devido a discórdias internas e cada uma representa para si um Estado particular com a pretensão de ser o todo; se um terceiro Estado presta, então, ajuda a uma das partes não se poderia considerar como ingerência na Constituição de outro Estado (pois só existe anarquia). Mas enquanto essa luta interna ainda não está decidida, a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna; seria, portanto, um escândalo, e poria em perigo a autonomia de todos os Estados.

6. «Nenhum Estado em guerra com outro deve permitir tais hostilidades que tomem impossível a confiança mútua na paz futura, como,



por exemplo, o emprego no outro Estado de *assassinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, *a ruptura da capitulação*, *a instigação à traição (perduellio)*, etc.»

São estratagemas desonrosos; mesmo em plena guerra deve ainda existir alguma confiança no modo de pensar do inimigo já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma e as hostilidades resultariam numa guerra de extermínio (*bellum internecinum*); a guerra é apenas o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes se pode declarar inimigo injusto (porque isso pressupõe já uma sentença judicial). Mas o seu desfecho (tal como nos chamados juízos de Deus) é que decide de que lado se encontra o direito; entre os Estados, porém, não se pode conceber nenhuma guerra de punição (*bellum punitivum*) (pois entre eles não existe nenhuma relação de superior a inferior). – Daqui se segue, pois, que uma guerra de extermínio, na qual se pode produzir o desaparecimento de ambas as partes e, por conseguinte, também de todo o direito, só possibilitaria a paz perpétua sobre o grande cemitério do género humano. Logo, não se deve de modo algum permitir semelhante guerra nem também o uso dos meios que a ela levam. – Que os mencionados meios levam inevitavelmente a ela depreende-se do facto de que essas artes infernais, em si mesmas nunca convenientes, quando se põem em uso não se mantêm por muito tempo dentro dos limites da guerra, mas transferem-se também para a situação de paz como, por exemplo, o uso de espias (*uti exploratoribus*), onde se aproveita a indignidade *de outros* (que não pode erradicar-se de uma só vez); e assim destruir-se-ia por completo o propósito da paz.

* * *

Embora as leis aduzidas sejam simples leis objectivamente proibitivas (*leges prohibitivae*), isto é, na intenção dos que detêm o poder, há todavia algumas que têm uma eficácia *rígida*, sem consideração pelas

circunstâncias (*leges strictae*), que obrigam *imediatamente* a um não-fazer (como os números 1, 5, 6) Mas outras (como os números 2, 3, 4), sem serem excepções à norma jurídica, tendo porém em consideração as circunstâncias na sua aplicação, ampliando *subjectivamente* a competência (*leges latae*), contêm uma autorização para *adiar* a execução sem, no entanto, se perder de vista o fim, que permite, por exemplo, a demora na *restituição* da liberdade subtraída a certos Estados, segundo o número 2, não para o dia de S. Nunca à Tarde (*ad calendas graecas*, como costumava prometer Augusto), portanto a sua não restituição, mas só para que ela tenha lugar de um modo apressado e assim contra a própria intenção. Pois a proibição afecta aqui apenas o *modo de aquisição*, o qual não deve valer para o futuro, mas não a *possessão* que, embora desprovida do título jurídico requerido, foi todavia considerada por todos os Estados no seu tempo (da aquisição putativa) como conforme ao direito, segundo a opinião pública da altura².

² Até agora, duvidou-se e não sem fundamento que, além do *mandado* (*leges preceptivae*) e da *proibição* (*leges prohibitivae*), pode ainda haver leis *permissivas* (*leges permissivae*) da razão pura. Pois as leis em geral contêm um fundamento de necessidade prática objectiva, mas a permissão contém um fundamento da contingência prática de certas acções; por isso, uma *lei permissiva* conteria o constrangimento a uma acção a que não se pode estar obrigado, o que seria uma contradição se o objecto da lei tivesse o mesmo significado em ambos os casos. – Mas agora aqui, na lei permissiva, a suposta proibição refere-se apenas ao modo de aquisição futura de um direito (por exemplo mediante herança), ao passo que o levantamento da proibição, isto é, a permissão, se refere à posse presente, a qual pode ainda persistir segundo uma lei permissiva do direito natural na transição do estado de natureza para o estado civil como uma posse, se não conforme ao direito, todavia *sincera* (*possessio putativa*). Ora uma posse putativa, logo que se reconheceu como tal, é proibida no estado de natureza do mesmo modo que um tipo semelhante de aquisição é proibido no ulterior estado civil (após a passagem); a possibilidade de uma posse duradoira não existiria se tivesse havido uma aquisição putativa no estado civil, pois, neste caso, teria de cessar imediatamente como uma lesão, logo após a descoberta da sua não conformidade com o direito.

Aqui, tentei apenas incidentalmente chamar a atenção dos professores de direito natural para o conceito de uma *lex permissiva*, que se apresenta como tal a uma razão sistematicamente classificadora; de semelhante conceito faz-se muitas vezes uso, sobretudo no direito civil (estatutário), só que com a diferença de que a lei impera-

SEGUNDA SECÇÃO

QUE CONTÉM OS ARTIGOS DEFINITIVOS PARA A PAZ PERPÉTUA ENTRE OS ESTADOS

O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre todavia uma ameaça constante. Deve, pois, *instaurar-se* o estado de paz; a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e, se um vizinho não proporcionar segurança a outro (o que só pode acontecer num estado *legal*), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança³.

tiva se apresenta por si mesma, ao passo que a permissão não entra como condição limitativa (como devia) naquela lei, mas é atirada para as excepções. – Assim, por exemplo: proíbe-se isto ou aquilo, *excepto* os números um, dois, três e assim indefinidamente, pois as permissões introduzem-se na lei só de um modo casual, não segundo um princípio, mas às apalpadelas entre casos concretos. Pois, de outro modo, se as condições se tivessem introduzido na *fórmula da lei proibitiva*, esta ter-se-ia convertido ao mesmo tempo numa lei permissiva. – É, pois, de lamentar que tão depressa se tenha abandonado o problema, engenhoso e não resolvido, do tão sábio quanto penetrante Conde Windischgrätz, que apontava justamente para a última. De facto, a possibilidade de uma fórmula assim (semelhante às fórmulas matemáticas) é a única e genuína pedra-de-toque de uma legislação que permanece consequente, sem a qual o chamado *ius certum* permanecerá sempre um pio desejo. – De outro modo, ter-se-ão *apenas leis gerais* (que valem *em geral*), mas não leis universais (com eficácia *universal*), como todavia parece exigir o conceito de lei.

³ Supõe-se comumente que não se pode proceder de forma hostil contra ninguém excepto só quando ele me tenha já *lesado* de facto, e isto é também inteiramente correcto se ambos se encontram num estado *civil-legal*. Com efeito, por este ter ingressado no mesmo estado proporciona àquele (mediante a autoridade que possui poder sobre ambos) a segurança requerida. – Mas o homem (ou o povo), no simples estado de natureza, priva-me dessa segurança e já me prejudica em virtude precisamente desse estado, por estar ao meu lado, se não efectivamente (*facto*), pelo menos devido à ausência de leis do seu estado (*statu iniusto*), pela qual eu estou

/ Primeiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua**A Constituição civil em cada Estado deve ser republicana.**

A constituição fundada, primeiro, segundo os princípios da *liberdade* dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da *dependência* de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súbditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da *igualdade* dos mesmos (enquanto cidadãos), é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana⁴.

constantemente ameaçado por ele; e não posso forçá-lo a entrar comigo num estado social legal ou a afastar-se da minha vizinhança. – Logo, o postulado que subjaz a todos os artigos seguintes é este: Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a alguma constituição civil.

Mas toda a constituição jurídica, no tocante às pessoas que nela estão, é

1) Uma constituição segundo o *direito político* (*Staatsbürgerrecht*) dos homens num povo (*ius civitatis*);

2) Segundo o *direito das gentes* (*Völkerrecht*) dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*);

3) Uma constituição segundo o *direito cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, como cidadãos de um estado universal da humanidade (*ius cosmopoliticum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado da natureza, isso implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se.

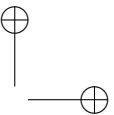
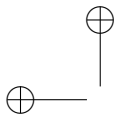
⁴ A liberdade *jurídica* (portanto externa) não se pode definir, como é habitual fazer, mediante a faculdade de «fazer tudo o que se quiser, contanto que a ninguém se faça uma injustiça». Pois, que significa *faculdade* (*Befugnis*)? A possibilidade de uma acção enquanto por ela a ninguém se faz uma injustiça. A explicação da definição soaria então assim: «*Liberdade é a possibilidade de acções pelas quais a ninguém se faz uma injustiça*. Não se faz dano a ninguém (faça-se o que se quiser), se apenas a ninguém se fizer dano algum»: é portanto uma tautologia vazia. – A minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento. – Igualmente, a *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é a relação entre os cidadãos

Esta é, pois, no tocante ao direito, a que em si mesma subjaz a todos os tipos de constituição civil; e, agora, surge apenas a questão: será também ela a única que pode conduzir à paz perpétua?

A constituição republicana, além da pureza da sua origem, isto é, de ter promanado da pura fonte do conceito de direito, tem ainda em vista o resultado desejado, a saber, a paz perpétua; daquela é esta o fundamento. – Se (como não pode ser de outro modo nesta constituição) o consentimento dos cidadãos se exige para decidir «se deve, ou não,

segundo a qual nenhum pode vincular juridicamente outro sem que ele se submeta ao mesmo tempo à lei e *possa ser* reciprocamente também de igual modo vinculado por ela. (Não é necessária nenhuma explicação a propósito do princípio da dependência *jurídica*, já que este está implícito no conceito de uma constituição política). – A validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade é confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do próprio homem com entidades mais altas (quando ele as imagina), ao representar-se a si mesmo segundo esses mesmos princípios também como um cidadão de um mundo supra-sensível. – No tocante à minha liberdade, não tenho qualquer obrigação mesmo em relação às leis divinas por mim conhecidas através da simples razão a não ser que eu próprio tenha podido prestar o meu consentimento (pois, mediante a lei da liberdade da minha própria razão é que faço, primeiro, para mim um conceito da vontade divina). No tocante ao princípio de igualdade em relação ao Ser supremo do mundo, fora de Deus, tal como eu o poderia imaginar (um grande *Eão*), não existe fundamento algum para que eu, se no meu posto fizer o meu dever como aquele Eão no seu, tenha simplesmente o dever de obedecer, e aquele o de mandar. – O fundamento da *igualdade* reside em que este princípio (tal como o da liberdade) também não se ajusta à relação com Deus, porque este Ser é o único no qual cessa o conceito de dever.

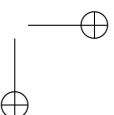
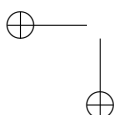
Mas, no que diz respeito ao direito da igualdade de todos os cidadãos enquanto súbditos, é necessário contestar a questão da admissibilidade da *nobreza hereditária*: «se o *estatuto* concedido pelo Estado (a posição de um súbdito sobre o outro) deve preceder o *mérito*, ou este àquele». – Ora, é claro que, se o estatuto está vinculado ao nascimento, é de todo incerto se o mérito (capacidade e fidelidade profissionais) também virá depois; por conseguinte, é como se ele fosse concedido (ser chefe) ao beneficiado sem qualquer mérito – o que nunca a vontade geral do povo decidirá num contrato originário (que, no entanto, é o princípio de todos os direitos). Com efeito, um nobre não é necessariamente por isso um homem *nobre*. – No tocante à *nobreza de cargo* (como se poderia denominar o estatuto de uma elevada magistratura e à qual é necessário elevar-se por meio dos méritos), o estatuto não pertence à pessoa como uma propriedade, mas ao lugar, e a igualdade não é por isso lesada; pois, quando a pessoa abandona o seu cargo deixa, ao mesmo tempo, o estatuto e retoma ao povo.



haver guerra», então nada é mais natural do que deliberar muito em começarem um jogo *tão maligno*, pois têm de decidir para si próprios todos os sofrimentos da guerra (como combater, custear as despesas da guerra com o seu próprio património, reconstruir penosamente a devastação que ela deixa atrás de si e, por fim e para cúmulo dos males, tomar sobre si o peso das dívidas que nunca acaba (em virtude de novas e próximas guerras) e toma amarga a paz. Pelo contrário, numa constituição em que o súbdito não é cidadão, e que portanto não é uma constituição republicana, a guerra é a coisa mais simples do mundo, porque o chefe do Estado não é um membro do Estado, mas o seu proprietário, e a guerra não lhe faz perder o mínimo dos seus banquetes, das suas caçadas, dos palácios de recreio, das festas cortesãs, etc., e pode, portanto, decidir a guerra como uma espécie de jogo por causas insignificantes e confiar indiferentemente a sua justificação por causa do decoro ao sempre pronto corpo diplomático.

* * *

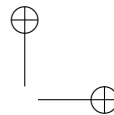
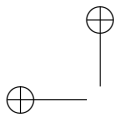
Para não se confundir a constituição republicana com a democrática (como costuma acontecer), deve observar-se o seguinte. As formas de um Estado (*civitas*) podem classificar-se segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder do Estado, ou segundo o *modo de governar* o povo, seja quem for o seu governante; a primeira chama-se efectivamente a forma da *soberania* (*forma imperii*) e só há três formas possíveis, a saber, a soberania é possuída por *um só*, ou por *alguns* que entre si se religam, ou por *todos* conjuntamente, formando a sociedade civil (*autocracia, aristocracia e democracia*; poder do príncipe, da nobreza e do povo). A segunda é a forma de governo (*forma regiminis*) e refere-se ao modo, baseado na constituição (no acto da vontade geral pela qual a massa se torna um povo), como o Estado faz uso da plenitude do seu poder: neste sentido, a constituição é ou *republicana*, ou *despótica*. O *republicanismo* é o princípio político da separação entre



o poder executivo (governo) e o legislativo; o despotismo é o princípio da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, portanto a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada. – Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade.

Toda a forma de governo que não seja *representativa* é, em termos estritos, uma *não forma*, porque o legislador não pode ser ao mesmo tempo executor da sua vontade numa e mesma pessoa (como também a universal da premissa maior num silogismo não pode ser ao mesmo tempo a subsunção do particular na premissa menor); e, embora as duas outras constituições políticas sejam sempre defeituosas porque proporcionam espaço a *um* tal modo de governo, é nelas ao menos possível que adoptem um modo de governo conforme com o *espírito* de um sistema representativo como, por exemplo, Frederico II ao *dizer* que ele era apenas o primeiro servidor do Estado⁵, ao passo que a constituição democrática torna isso impossível porque todos querem ser soberano. – Pode, pois, dizer-se: quanto mais reduzido é o pessoal do poder estatal (o número de dirigentes), tanto maior é a representação dos mesmos, tanto mais a constituição política se harmoniza com a possibilidade do republicanismo e pode esperar que, por fim, a ele chegue mediante reformas graduais. Por tal razão, chegar a esta única constituição plenamente jurídica é mais difícil na aristocracia do que na monarquia e é

⁵ Muitas vezes se censuraram os altos títulos que, com frequência, se atribuem a um príncipe (os de ungido de Deus, administrador da vontade divina na Terra e representante seu) como adulações grosseiras e fraudulentas; mas parece-me que tais censuras são sem fundamento. – Longe de tornarem arrogante o príncipe territorial, devem antes deprimi-lo no seu interior, se ele tiver entendimento (o que, no entanto, se deve pressupor) e pensar que recebeu um cargo demasiado grande para um homem, isto é, administrar o que de mais sagrado Deus tem sobre a Terra, o *direito dos homens*, e deve estar constantemente preocupado por se encontrar excessivamente próximo da menina-do-olho de Deus.



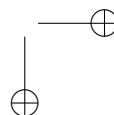
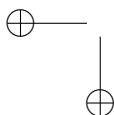
impossível na democracia, a não ser mediante uma revolução violenta. Mas ao povo interessa mais, sem comparação, o modo de governo⁶ do que a forma de Estado (embora tenha também muita importância a sua maior ou menor adequação àquele fim). Ao modo de governo que deve ser conforme à ideia de direito pertence o sistema representativo, o único em que é possível um modo de governo republicano e sem o qual todo o governo é despótico e violento (seja qual for a sua constituição). – Nenhuma das denominadas repúblicas antigas conheceu este sistema e tiveram, de facto, de se dissolver no despotismo que, sob o poder supremo de um só, é ainda o mais suportável de todos os despotismos.

/ Segundo Artigo definitivo para a Paz Perpétua

O direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres.

Os povos, enquanto Estados, podem considerar-se como homens singulares que, no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas), se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na

⁶ Malais du Pain vangloria-se com a sua linguagem pomposa, mas vazia e oca, de, após uma experiência de muitos anos, se ter por fim convencido da verdade do conhecido mote de Pope: «Deixa os loucos disputar sobre o melhor governo; o que melhor governa é o melhor». Se isto equivale a dizer que o governo que melhor governa é o mais bem governado, Pope, segundo a expressão de Swift, trincou uma noz e foi-lhe dispensado um verme; se, porém, significa que é também a melhor forma de governo, isto é, de constituição política, é radicalmente falso; pois, exemplos de bons governos nada demonstram sobre a forma de governo. – Quem governou melhor do que um *Tito* ou um *Marco Aurélio*? E, no entanto, um deixou como sucessor um *Domiciano*, e o outro um *Cómodo*; o que não poderia ter acontecido com uma boa constituição política, pois a incapacidade dos últimos para o cargo tinha sido conhecida bastante cedo e o poder do Imperador era também suficiente para os ter excluído.



qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não se devem fundir num só).

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo antes a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num Estado) teriam de se apressar a sair quanto antes de uma situação tão repreensível: em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania (pois a soberania popular é uma expressão absurda) precisamente em não se sujeitar a nenhuma coacção legal externa, e o fulgor do chefe de Estado consiste em ter à sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar⁷ por uma coisa que em nada lhes diz respeito, e a diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste essencialmente nisto: muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem aproveitar melhor os seus vencidos do que comendo-os; aumentam antes o número dos seus súbditos, por conseguinte, também a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas.

Tendo em conta a maldade da natureza humana, que se pode ver às claras na livre relação dos povos (ao passo que no Estado legal-civil se oculta através da coacção do governo) é, sem dúvida, de admirar que a

⁷ Eis a resposta que um príncipe búlgaro deu ao imperador grego, que queria resolver uma disputa com um duelo: «Um ferreiro que tem tenazes não tirará do carvão o ferro em brasa com as mãos.»

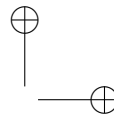
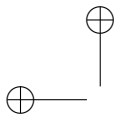
palavra *direito* não tenha ainda podido ser expulsa da política da guerra como pedante, e que nenhum Estado tenha ainda ousado manifestar-se publicamente a favor desta última opinião; pois persiste-se ainda a citar candidamente *Hugo Grócio*, *Pufendorf*, *Vatel* e outros (incómodos consoladores apenas!). Embora o seu código elaborado filosófica ou diplomaticamente não tenha a mínima força legal nem a possa também ter (pois os Estados enquanto tais não estão sob nenhuma coacção exterior comum) para a *justificação* de um ataque bélico, sem que exista um exemplo de que alguma vez um Estado tenha abandonado os seus propósitos em virtude dos argumentos reforçados com os testemunhos de tão importantes homens, esta homenagem que todos os Estados prestam ao conceito de direito (pelo menos, de palavra) mostra que se pode encontrar no homem uma disposição moral ainda mais profunda, se bem que dormente na altura, para se assenhoriar do princípio mau que nele reside (o que não pode negar) e para esperar isto também dos outros; pois, de outro modo, a palavra *direito* nunca viria à boca dos Estados que se querem guerrear entre si, a não ser para com ela praticarem a ironia como aquele príncipe gaulês, que afirmava: «A vantagem que a natureza deu ao forte sobre o fraco é que este deve obedecer àquele.»

Visto que o modo como os Estados perseguem o seu direito nunca pode ser, como num tribunal externo, o processo, mas apenas a guerra, e porque o direito não se pode decidir por meio dela nem pelo seu resultado favorável, a vitória, e dado que pelo *tratado de paz* se põe fim a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (possibilidade de encontrar um novo pretexto para a guerra, a qual também não se pode declarar como justa, porque em tal situação cada um é juiz dos seus próprios assuntos); e, uma vez que não pode ter vigência para os Estados, segundo o direito das gentes, o que vale para o homem no estado desprovido de leis, segundo o direito natural – «dever sair de tal situação» (porque possuem já, como Estados, uma constituição interna jurídica e estão, portanto, subtraídos à coacção dos outros para que se submetam a uma constituição legal ampliada em conformidade com os seus conceitos jurídicos); e visto que a razão, do trono do máximo poder legislativo moral, condena a guerra como via jurídica e faz, em contra-

partida, do estado de paz um dever imediato, o qual não pode todavia estabelecer-se ou garantir-se sem um pacto entre os povos: - tem, pois, de existir uma federação de tipo especial, a que se pode dar o nome de federação da paz (*foedus pacificum*), que se distinguiria do pacto de paz (*pactum pacis*), uma vez que este tentaria acabar com uma guerra, ao passo que aquele procuraria pôr fim a todas as guerras e para sempre. Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo, a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso (como os homens no estado de natureza) submeter-se a leis públicas e à sua coacção. – É possível representar-se a exequibilidade (realidade objectiva) da *federação*, que se deve estender paulatinamente a todos os Estados e assim conduz à paz perpétua. Pois, se a sorte dispõe que um povo forte e ilustrado possa formar uma república (que, segundo a sua natureza, deve tender para a paz perpétua), esta pode constituir o centro da associação federativa para que todos os outros Estados se reúnam à sua volta e assim assegurem o estado de liberdade dos Estados conforme à ideia do direito das gentes e estendendo-se sempre mais mediante outras uniões.

É compreensível que um povo diga: «Não deve entre nós haver guerra alguma, pois queremos formar um Estado, isto é, queremos impor a nós mesmos um poder supremo legislativo, executivo e judicial, que dirima pacificamente os nossos conflitos.» Mas se este Estado disser: «Não deve haver guerra alguma entre mim e os outros Estados, embora não reconheça nenhum poder legislativo supremo que assegure o meu direito e ao qual eu garanta o seu direito», não pode então compreender-se onde é que eu quero basear a minha confiança no meu direito, se não existir o substituto da federação das sociedades civis, a saber, o federalismo livre, que a razão deve necessariamente vincular com o conceito do direito das gentes, se é que neste ainda resta alguma coisa para pensar.

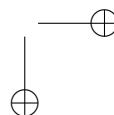
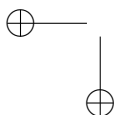
No conceito do direito das gentes enquanto direito *para* a guerra nada se pode realmente pensar (porque seria um direito que determinaria o que é justo segundo máximas unilaterais do poder, e não segundo



leis exteriores, limitativas da liberdade do indivíduo, e universalmente válidas); por tal conceito entender-se-ia que aos homens que assim pensam lhes acontece o que é justo, se uns aos outros se aniquilarem e, por conseguinte, encontrarem a paz perpétua no amplo túbulo que oculta todos os horrores da violência e dos seus autores. – Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que a simples guerra implica, senão o de se acomodar a leis públicas coactivas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um *Estado de povos* (*civitas gentium*), que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas se, de acordo com a sua ideia do direito das gentes, isto não quiserem, portanto se rejeitarem *in hypothesis* o que é correcto *in thesi*, então, a *torrente* da propensão para a injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela ideia positiva de uma *república mundial* (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagónica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção [*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*⁸, Virgílio]⁹.

⁸ “Um ímpio e horrível furor ferve bem dentro da sua boca sangrenta”.

⁹ Depois de acabada a guerra e ao concluir-se a paz, talvez não fosse inconveniente para um povo que, após a festa de acção de graças, se convocasse um dia de penitência para implorar ao céu, em nome do Estado, misericórdia pelo grande pecado que o género humano comete constantemente, ao não querer unir-se a outros povos numa constituição legal e ao preferir, orgulhoso da sua independência, o meio bárbaro da guerra (pelo qual aliás não se estabelece o que se procura, a saber, o direito de cada Estado). – A festa de acção de graças por uma *vitória* conseguida durante a guerra, os hinos que se cantam ao *Senhor dos exércitos* (à boa maneira israelita) contrastam em não menor grau com a ideia moral do Pai dos homens; pois, além da indiferença quanto ao modo (que é bastante triste) como os povos buscam o seu direito mútuo, acrescentam ainda a alegria de ter aniquilado muitos homens ou a sua felicidade.



/ Terceiro Artigo definitivo para a Paz Perpétua

«O direito cosmopolita deve limitar-se às condições da hospitalidade universal.»

Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e *hospitalidade* significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda ao território de outro. Este pode rejeitar o estrangeiro, se isso puder ocorrer sem dano seu, mas enquanto o estrangeiro se comportar amistosamente no seu lugar, o outro não o deve confrontar com hostilidade. Não existe nenhum *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão (para tal seria preciso um contrato especialmente generoso para dele fazer um hóspede por certo tempo), mas um *direito de visita*, que assiste todos os homens para se apresentarem à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não se podem estender até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros, pois originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra. – Partes inabitáveis desta superfície, o mar e os desertos dividem esta comunidade, mas o *barco* ou o *camelo* (o barco do deserto) tornam possível uma aproximação por cima destas regiões sem dono e o uso do direito à *superfície* para um possível tráfico, direito que pertence ao género humano comum. A inospitalidade das costas marítimas (por exemplo das costas berberescas), os roubos de barcos nos mares próximos ou a redução à escravidão dos marinheiros que arribam à costa, ou a inospitalidade dos desertos (dos beduínos árabes) em considerar a sua proximidade às tribos nómadas como um direito a saqueá-las – tudo é, pois, contrário ao direito natural; mas o direito de hospitalidade, isto é, a faculdade dos estrangeiros recém-chegados não se estende além das condições de possibilidade para *intentar* um tráfico com os antigos habitantes. – Deste modo, partes afastadas do mundo podem entre si estabelecer relações pacíficas, as quais acabarão por se tornar legais e

públicas, podendo assim aproximar cada vez mais o género humano de uma constituição cosmopolita.

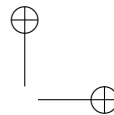
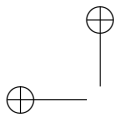
Se, pois, se comparar a conduta inospitaleira dos Estados civilizados da nossa região do mundo, sobretudo dos comerciantes, causa assombro a injustiça que eles revelam na *visita* a países e a povos estrangeiros (o que para eles se identifica com a sua *conquista*). A América, os países negros, as ilhas das especiarias, o Cabo, etc., eram para eles, na sua descoberta, países que não pertenciam a ninguém, pois os habitantes nada contavam para eles. Nas Índias Orientais (Industão), introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comerciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação dos seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a perfídia e a ladaíinha de todos os males que afligem o género humano. A China¹⁰ e o Japão (*Nipon*), que tinham lidado com

¹⁰ Para escrever o nome com que este grande reino se chama a si mesmo (a saber China, não Sina, ou outro som semelhante) pode consultar-se o *Alphab. Tib.* de Georgius, pp. 651/654, sobretudo a *nota b.* – Segundo a observação do Prof. Fischer, de Petersburgo, não tem um nome determinado com que a si mesmo se designa; o nome mais habitual é ainda o da palavra *Kin*, isto é, ouro (que os Tibetanos exprimem com *Ser*), pelo que o imperador se chama Rei do *ouro* (do país mais magnífico do mundo); esta palavra poderia pronunciar-se nesse reino como *Chin*, mas pode ter sido pronunciada *Kin* pelos missionários italianos (por causa da gutural). – Daqui se infere que o país chamado pelos Romanos País dos *Seres* era a China, mas a seda era trazida para a Europa através do *Grande Tibete* (provavelmente através do *Pequeno Tibete* e de Bucara pela Pérsia) o que dá lugar a algumas considerações acerca da antiguidade deste surpreendente Estado, em comparação com o Industão, no laço com o *Tibete* e, através deste, com o Japão; no entanto, o nome de Sina ou Tschina que lhe deviam dar os vizinhos deste país não leva a nada. – Talvez se possa explicar também o antiquíssimo, se bem que nunca correctamente conhecido, intercâmbio da Europa com o Tibete, a partir do que nos refere Hesíquio, a saber, do grito dos hierofantes Κοῦξ Ὀμπαξ (*Konx Ompax*) nos mistérios de Elêusis (ver *Reise des Jüngern Anacarsis*, 5^a. parte, pp. 447 s.). – Pois, segundo o *Alphab. Tibet.* de Georgius, a palavra Concioa significa *deus*, e esta palavra tem uma semelhança muito marcante com a de Konx: *Pah-cio* (ib. p. 520), que facilmente poderia ser pronunciada pelos gregos como *pax*, significa *promulgator legis*, a divindade repartida por toda a natureza (chamada também *Cencresi*, p. 177). – Mas *Om*, que Lacroze traduz por *benedictus*, *bendito*, nada mais pode significar na sua aplicação à divindade do que *bem-aventurado*, p. 507.

semelhantes hóspedes, permitiram sabiamente o acesso, mas não a entrada, no caso da China, e só um acesso limitado a um único povo europeu, os Holandeses, no caso do Japão, aos quais no entanto, como a prisioneiros, excluem da comunidade dos nativos. O pior de tudo isto (ou, do ponto de vista de um juiz moral, o melhor) é que não estão contentes com esta actuação violenta, que todas estas sociedades comerciais se encontram no ponto da ruína iminente, que as ilhas do açúcar, sede da escravidão mais violenta e deliberada, não oferecem nenhum autêntico benefício, mas servem apenas directamente um propósito e, claro está, não muito recomendável, a saber, a formação dos marinheiros para as frotas de guerra, portanto também para as guerras na Europa; e tudo isto para potências que *querem* fazer muitas coisas por piedade e pretendem considerar-se como eleitas dentro da ortodoxia, enquanto bebem a injustiça como água.

Ora, como se avançou tanto no estabelecimento de uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra que a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros, a ideia de um direito cosmopolita não é nenhuma representação fantástica e extravagante do direito, mas um complemento necessário de código não escrito, tanto do direito político como do direito das gentes, num direito público da humanidade em geral e, assim, um complemento da paz perpétua, em cuja contínua aproximação é possível encontrar-se só sob esta condição.

Mas o P. Franz Horatius afirma que, ao interrogar muitas vezes os *lamas* tibetanos sob o que eles entendiam por deus (*concioa*), obteve sempre a resposta: «*É a reunião de todos os santos* »(isto é, dos bem-aventurados que, através do renascimento lamaísta, após muitas migrações por toda a classe de corpos, regressaram finalmente à divindade e se tomam *Burchane*, isto é, seres dignos de serem adorados, almas transformadas; p. 223). Pelo que a palavra misteriosa *Konx Ompax* deverá significar o supremo ser difundido por todo o mundo (a natureza personificada): *santo*, pela palavra *Konx Ompax*, *bem-aventurado* (*Om*) e sábio (*pax*); e estas palavras utilizadas nos mistérios gregos significaram o *monoteísmo* dos epoptas em oposição ao *politeísmo* do povo, embora P. Horatius suspeite aqui de um certo ateísmo. – Mas o modo como essa misteriosa palavra chegou aos Gregos através do Tibete explica-se da maneira antes indicada e, inversamente, toma provável um remoto tráfico da Europa com a China através do Tibete (talvez ainda antes do tráfico com o Indústão).



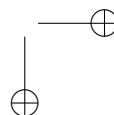
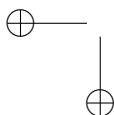
* * *

SUPLEMENTO PRIMEIRO

DA GARANTIA DA PAZ PERPÉTUA

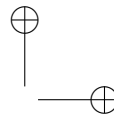
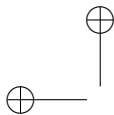
O que subministra esta *garantia* é tão-só a grande artista, a *Natureza* (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade: através da discórdia dos homens, fazer surgir a harmonia, mesmo contra a sua vontade. Chama-se, por isso, também *destino*, enquanto compulsão de uma causa necessária dos efeitos segundo leis que nos são desconhecidas, e *Providência*¹¹ em referência à

¹¹ No mecanismo da natureza, a que o homem (como ser sensível) pertence, manifesta-se uma forma que já subjaz à sua existência e que não podemos conceber de nenhum outro modo a não ser supondo-lhe um fim de um Autor do mundo, que a predetermina; a esta determinação prévia chamamos *providência* (divina) em geral; enquanto está no *começo* do mundo, damos-lhe o nome de providência *fundadora* [*providentia conditrix; semel iussit, semper parent*] ('Ordenou uma só vez, obedecem sempre', Agostinho); mas enquanto conserva o *curso da natureza*, segundo leis universais de finalidade, damos-lhe o nome de providência *governante* (*providentia gubernatrix*); em relação aos fins particulares, mas não previsíveis pelo homem e só cognoscíveis a partir do resultado, chamamos-lhe Providência directora (*providentia directrix*) e, por último, em relação a alguns acontecimentos singulares, enquanto fins divinos, não a chamamos providência, mas *disposição* (*directio extraordinaria*). Seria, porém, presunção louca do homem querer conhecê-la como tal (na realidade, refere-se a milagres, embora tais acontecimentos não se denominem assim), pois inferir de um acontecimento singular um princípio particular da causa eficiente (que este conhecimento seja um fim e não uma simples consequência marginal do mecanismo natural a partir de um outro fim que nos é totalmente desconhecido) é um disparate e uma arrogância total, por piedosa e humilde que a este respeito a linguagem ressoe. — Igualmente, a divisão a Providência (considerada *materialiter*) em *universal* e *particular*, segundo os *objectos* do mundo a que se refere, é falsa e contraditória em si mesma (porque cuida, por exemplo, da conservação das espécies de criaturas e abandona os indivíduos ao acaso); chama-se, pois, precisamente universal segundo o ponto de vista de que nenhuma coisa singular dela fica excluída. — Provavelmente,



finalidade que existe no curso do mundo, enquanto sabedoria profunda de uma causa mais elevada que tem em vista o fim último objectivo do género humano e predetermina o devir do mundo, causa essa que não podemos realmente *reconhecer* nos artifícios da natureza nem sequer *inferir* a partir deles, mas (como em *toda* a relação da forma das coisas com os fins em geral) só podemos e devemos *pensar*, para assim formarmos para nós um conceito da sua possibilidade, segundo a analogia

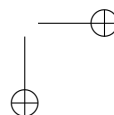
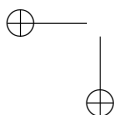
quis classificar-se aqui a Providência (*formaliter* considerada), segundo o modo de realização dos seus propósitos, isto é, providência *ordinária* (por exemplo a morte e o ressurgimento anual da natureza de harmonia com o ciclo das estações) e *extraordinária* (por exemplo o transporte de troncos de árvores às costas geladas, onde elas não podem crescer, por acção das correntes marítimas, e sem os quais os habitantes dessas paragens não podiam viver); caso este em que, apesar de podermos explicar muito bem as causas físico-mecânicas dos fenómenos (por exemplo, pelo facto de as margens dos rios dos países temperados estarem povoadas de árvores que caem à água e são transportados para longe como por uma espécie de corrente do Golfo), apesar de tudo, não devemos descurar também a causa teleológica, que se refere à previsão de uma Sabedoria que preside à natureza. – O que deve desaparecer, isso sim, é o que concerne ao conceito, tão usado nas escolas, de uma colaboração ou *concurso* divino (*concursum*) na produção de um efeito do mundo dos sentidos. Pois, *em primeiro lugar*, é contraditório em si mesmo querer conjugar o que não é da mesma natureza [*gryphes jungere equis* ('Atrelar grifos e cavalos')] e *completar* a própria causa perfeita das transformações no mundo com uma providência especial predeterminante do curso do mundo (pelo que aquela deveria ter sido uma causa deficiente), dizendo, por exemplo, que *a seguir a Deus* o médico curou o doente, portanto foi uma ajuda. Com efeito, *causa solitaria non juvat* ['uma causa sozinha não actua']. Deus é o autor do médico com todas as suas medicinas e, por isso, se se quiser subir até ao fundamento originário e supremo, teoricamente inconcebível, deve atribuir-se-lhe *todo* o efeito. Ou também se pode atribuir *inteiramente* ao médico, contanto que consideremos este acontecimento como explicável segundo a ordem da natureza, na cadeia das causas mundanas. *Em segundo lugar*, esse modo de pensamento destrói também todos os princípios determinados de avaliação de um feito. Mas em sentido *prático-moral* (que se refere totalmente ao supra-sensível), o conceito do *concursum* divino é conveniente e até necessário; por exemplo na fé de que Deus completará a deficiência da nossa própria justiça, se a nossa disposição for genuína, através de meios para nós inconcebíveis, portanto, se nada descurarmos no esforço pelo bem; mas é evidente que ninguém deve intentar *explicar* a partir daqui uma acção boa (como acontecimento no mundo) – o que é um *pretensio* conhecimento teórico do supra-sensível, portanto absurdo.



da arte humana: a relação e a consonância desta causa com o fim que a razão nos. prescreve mediatamente (o fim moral) é representar para si uma *ideia* que é, sem dúvida, arrebatada no propósito *teórico*, está no entanto bem fundada no plano dogmático e, segundo a sua realidade, no propósito prático (por exemplo utilizar o mecanismo da natureza em relação com o conceito de dever da *paz perpétua*). – O uso da palavra *Natureza*, visto que aqui se trata apenas de *teoria* (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que se deve manter, no tocante à relação dos efeitos com as suas causas, nos confins da experiência possível) e mais *modesto* do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável.

Ora, antes de determinarmos com maior precisão esta garantia, será preciso examinar o estado que a natureza organizou para as pessoas que agem no seu grande cenário, estado que toma necessário, em último termo, a garantia da paz; – e em seguida examinar, primeiro, o modo como ela subministra esta garantia.

A organização provisória da natureza consiste em que ela – 1) providenciou que os homens, em todas as partes do mundo, possam justamente aí viver, 2) através da *guerra*, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para as povoar, 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais. É digno de admiração que nos frios desertos, junto do oceano glacial, cresça apesar de tudo o musgo, que a *rena* busca debaixo da neve para ela própria ser a alimentação ou também o *veículo* do ostíaco ou samoiedo; ou é também digno de admiração que os desertos de areia contem ainda com o *camelo*, que parece ter sido criado para a sua travessia, para os não deixar inutilizados. Mas mais claramente ainda brilha a finalidade da natureza quando se tem em conta que, nas margens do oceano glacial, além dos animais cobertos de peles, as focas, as morsas e as baleias proporcionem aos seus habitantes alimentos com a sua carne e fogo com a sua gordura. A previsão da Natureza suscita, porém, a máxima admiração em virtude da madeira que ela arrasta flutuando até estas regiões sem flora



(sem que se saiba ao certo de onde vêm); sem tal material, eles não poderiam construir os seus veículos de transporte, nem as suas armas ou as suas cabanas; têm assim já bastante que fazer com a luta contra os animais, para viverem em paz entre si. – Mas o que os *levou até ali* provavelmente não foi outra coisa senão a guerra. O primeiro instrumento de guerra que, entre todos os animais, o homem aprendeu a domar e a domesticar, na época do povoamento da Terra, foi o *cavalo* (pois o elefante pertence a uma época posterior, a saber, à época do luxo de Estados já estabelecidos); a arte de cultivar certas classes de ervas, chamadas cereais, cuja primitiva natureza já não conhecemos, e igualmente a reprodução e o melhoramento das *variedades de frutas* mediante transplante e enxerto (na Europa, talvez só de dois géneros, da macieira e da pereira) só podiam aparecer em Estados já estabelecidos, onde existisse uma propriedade fundiária garantida, depois que os homens, anteriormente numa liberdade sem leis, foram compelidos da vida de *caça*¹², pesca e pastorícia para a *agricultura* e se descobriu o *sal* e o *ferro*, talvez os primeiros artigos mais amplamente procurados no tráfico comercial dos diferentes povos, graças ao qual estabeleceram entre si uma *relação pacífica* e entraram assim igualmente com os povos mais afastados numa relação de compreensão, de comunidade e de paz.

Visto que a natureza providenciou que os homens possam viver sobre a Terra, quis igualmente e de modo despótico que eles *tenham* de viver, inclusive contra a sua inclinação, e sem que este *dever* pressuponha ao mesmo tempo um conceito de dever que a vincule mediante

¹² Entre todos os modos de vida, a *caça* é decerto o mais oposto a uma constituição estabelecida, porque as famílias forçadas a isolar-se depressa se tomam *estranhas* entre si e assim, dispersas por ingentes bosques, também depressa se tornam *inimigos*, já que cada uma precisa de muito espaço para a aquisição do alimento e do vestuário. – A *proibição de Noé de comer sangue*, 1 *Moisés*, IX, 4–6 (que, muitas vezes repetida, foi depois transformada pelos judeo-cristãos em condição para os novos cristãos vindos do paganismo, se bem que com outro sentido, *Actos dos Apóstolos*, XV, 20, XXI, 25), não parece inicialmente ter sido outra coisa a não ser a proibição de se dedicar à *caça*; porque nesta deve ocorrer com frequência comer carne crua e, proibindo esta última, também se interdiz ao mesmo tempo aquela.

uma lei moral; a natureza escolheu a guerra para obter este fim. – Vamos, por um lado, povos que manifestam na unidade da sua língua a unidade da sua origem, como os samoiedos no oceano glacial, e vemos, por outro, um povo com uma língua semelhante nas montanhas de *Altai*, separados entre si por duzentas milhas; entre eles intrometeu-se pela força um outro povo, o mongol, povo de ginetes e, portanto guerreiro, e dispersou assim uma parte daquela raça para longe desta, para as inóspitas regiões geladas, para onde certamente não se teriam estendido por inclinação própria¹³

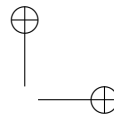
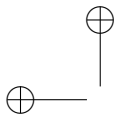
. O mesmo se passa com os *finlandeses* na região setentrional da Europa, os chamados Lapões, agora tão afastados dos *húngaros*, mas com eles aparentados pela língua, separados entretanto pela irrupção dos povos góticos e sármatas; e que outra coisa pode ter impellido os *esquimós* (talvez os aventureiros europeus mais antigos, uma raça inteiramente diversa de todas as americanas) para o Norte, e os *Fueguinos*, no sul da América, para a Terra do Fogo senão a guerra, de que a natureza se serve como de um meio para povoar a Terra? Mas a guerra não precisa de um motivo particular, pois parece estar enxertada na natureza humana e, aparentemente, impõe-se até como algo de *nobre*, a que o homem é incitado pelo impulso da *honra* sem motivos egoístas; pelo que a *coragem guerreira* se considera como dotada de um grande valor imediato (tanto pelos selvagens americanos como pelos europeus, na época da *cavalaria*) não só *quando* há guerra (o que é sensato), mas também se considera de grande valor *que* haja guerra e, com frequência, esta iniciou-se para simplesmente mostrar aquela coragem; por isso, põe-se na guerra em si mesma uma *dignidade* intrínseca e de tal modo que alguns filósofos chegam a fazer-lhe um panegírico como

¹³ Poderia perguntar-se: se a natureza quis que estas costas geladas não permanecessem desabitadas, que será dos seus habitantes quando não lhes chegar mais madeira (como é de esperar)? Devemos então crer que, com o progresso da cultura, os íncolas das regiões temperadas aproveitem melhor a madeira que cresce nas margens dos seus rios e já não cairá às torrentes, e assim não será também levada ao mar. Respondo: Os habitantes do Obi, do Jenisei, do Lena, etc., fornecê-las-ão através do comércio e trocando por ela os produtos do reino animal em que o mar nas costas polares é tão rico, quando a natureza os tiver primeiro obrigado à paz entre eles.

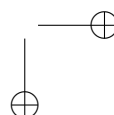
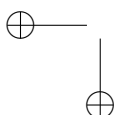
se fora um enobrecimento da humanidade, esquecendo-se do mote daquele grego: «A guerra é má, porque faz mais gente má do que a que leva.» – Até aqui a questão do que a natureza faz *para o seu próprio fim*, considerando o género humano como uma espécie animal.

Surge agora a questão que concerne ao essencial do propósito da paz perpétua: «O que a natureza faz neste desígnio em relação ao fim que a razão apresenta ao homem como dever, portanto para a promoção da sua intenção moral, e como a natureza fornece a garantia de que aquilo que o homem *deveria* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fique assegurado de que o fará, sem que a coacção da natureza cause dano a esta liberdade e, decerto, de harmonia com as três relações do direito público, *o direito político*, *o direito das gentes* e *o direito cosmopolita*.» – Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um *dever* de o fazer (pois tal só o pode fazer a razão prática isenta de coacção), mas que ela própria o *faz*, quer queiramos quer não (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [‘o destino guia o que voluntariamente se sujeita, arrasta aquele que se recusa’]).

1. Mesmo se um povo não fosse compelido por discórdias internas a submeter-se à coacção de leis públicas, fá-lo-ia contudo a guerra a partir de fora, pois, segundo a disposição natural antes mencionada, todo o povo encontra diante de si outro povo que se impõe como vizinho e contra o qual ele deve constituir-se internamente num *Estado* para assim, como *potência*, estar armado contra aquele. Ora a constituição *republicana* é a única perfeitamente adequada ao direito dos homens, mas é também a mais difícil de estabelecer, e mais ainda de conservar, e a tal ponto que muitos afirmam que deve ser um Estado de anjos porque os homens, com as suas tendências egoístas, não estão capacitados para uma constituição de tão sublime forma. Mas vem então a natureza em ajuda da vontade geral, fundada na razão, respeitada mas impotente na prática, e vem precisamente através das tendências egoístas, de modo que dependa só de uma boa organização do Estado (a qual efectivamente reside no poder do homem) a orientação das suas forças, a fim



de que umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores ou os eliminem: o resultado para a razão é como se essas tendências não existissem e, assim, o homem está obrigado a ser um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom. O problema do estabelecimento do Estado, por áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demónios (contanto que tenham entendimento), e formula-se assim: «Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm reciprocamente, pelo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más.» Um problema assim deve ter *solução*. Não se trata, de facto, do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza; a tarefa consiste em saber como é que no homem tal mecanismo se pode utilizar a fim de coordenar o antagonismo das suas disposições pacíficas no seio de um povo e de modo tal que se obriguem mutuamente a submeter-se a leis coactivas, suscitando assim o estado de paz em que as leis têm força. Isto também se pode observar nos Estados existentes, organizados ainda muito imperfeitamente, pois, na sua conduta externa, aproximam-se muito do que prescreve a ideia de direito, embora, claro está, a causa de semelhante comportamento não seja o cerne da moralidade (como também não é causa da boa constituição do Estado, antes pelo contrário, desta última é que se deve esperar, acima de tudo, a boa formação moral de um povo); por conseguinte, o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas, que se opõem entre si de modo natural também externamente, pode ser utilizado pela razão como um meio de criar espaço para o seu próprio fim, a regulação jurídica, e assim também, tanto quanto depende do próprio Estado, de fomentar e garantir a paz interna e externa. Isto significa, pois, que a natureza *quer* a todo o custo que o direito conserve, em último termo, a supremacia. O que não se faz, aqui e agora, por negligência far-se-á finalmente por si mesmo, embora com muito incó-

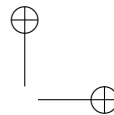
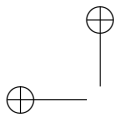


modo. «Se a cana se dobrar demasiado quebra; e quem demasiado quer nada quer» (Bouterweck).

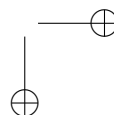
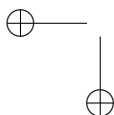
2. A ideia do direito das gentes pressupõe a *separação* de muitos Estados vizinhos, entre si independentes; e, embora semelhante situação seja em si já uma situação de guerra (se uma associação federativa dos mesmos não evitar a ruptura das hostilidades), é todavia melhor, segundo a ideia da razão, do que a sua fusão por obra de uma potência que controlasse os outros e se transformasse numa monarquia universal; porque as leis, com o aumento do âmbito de governação, perdem progressivamente a sua força, e também porque um despotismo sem alma acaba por cair na anarquia, depois de ter erradicado os germes do bem. No entanto, o anseio de todo o Estado (ou da sua autoridade suprema) é estabelecer-se numa situação de paz duradoira de modo a dominar, se possível, o mundo inteiro. Mas a *natureza quer* outra coisa. – Serve-se de dois meios para evitar a mescla dos povos e os separar: a diferença das *línguas* e das *religiões*¹⁴; esta diferença traz, sem dúvida, consigo a inclinação para o ódio mútuo e o pretexto para a guerra, mas com o incremento da cultura e a gradual aproximação dos homens de uma maior consonância nos princípios leva à convivência na paz, a qual se gera e garante não através do enfraquecimento de todas as forças, como acontece no despotismo (cemitério da liberdade), mas mediante o seu equilíbrio, na mais viva emulação.

3. Assim como a natureza separa sabiamente os povos, que a vontade de cada Estado gostaria de unir com astúcia ou violência, baseando-se mesmo no direito das gentes, assim une também, por outro lado, povos que o conceito do direito cosmopolita não teria protegido contra a violência e a guerra, mediante o seu próprio proveito recíproco. É o *es-*

¹⁴ *Diversidade das religiões*: expressão estranha! Tal como se também se falasse de diferentes *morais*. Pode, sem dúvida, haver diferentes *tipos de fé* que não radicam na religião, mas na história dos meios utilizados para o seu fomento, pertencentes ao campo da erudição; e pode igualmente haver diferentes *livros religiosos* (Zendavesta, Veda, Corão, etc.); mas só pode existir uma única *religião* válida para todos os homens e em todos os tempos. Por conseguinte, as crenças apenas contêm o veículo da religião que é acidental e pode variar segundo os tempos e os lugares.



pírito comercial que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos. Porque entre todos os poderes (meios) subordinados ao poder do Estado, o *poder do dinheiro* é decerto o mais fiel, os Estados vêem-se forçados (não certamente por motivos da moralidade) a fomentar a nobre paz e a afastar a guerra mediante negociações, sempre que ela ameaça rebentar em qualquer parte do mundo, como se estivessem por isso numa aliança estável, pois as grandes coligações para a guerra, por sua natureza própria, só muito raramente podem ocorrer e, ainda com muito menos frequência, ter êxito. – Deste modo, a natureza garante a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas; decerto com uma segurança que não é suficiente para *vaticinar* (teoricamente) o futuro, mas que chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico).



* * *

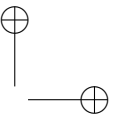
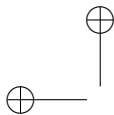
SUPLEMENTO SEGUNDO

ARTIGO SECRETO PARA A PAZ PERPÉTUA

Um artigo secreto nas negociações do direito público é objectivamente, isto é, considerado segundo o seu conteúdo, uma contradição; mas pode muito bem ter em si um segredo, subjectivamente, isto é, avaliado segundo a qualidade da pessoa que o dita, por esta achar inconveniente para a sua dignidade manifestar-se publicamente como seu autor.

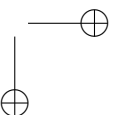
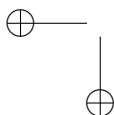
O único artigo desta espécie está contido na proposição: «*As máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados preparados para a guerra.*»

Parece, porém, minimizar a autoridade legisladora de um Estado, ao qual naturalmente se deve atribuir a máxima sabedoria, procurar conselho nos seus *súbditos* (os filósofos) sobre os princípios do seu comportamento em relação aos outros Estados; no entanto, é muito aconselhável fazê-lo. O Estado convidará, pois, *tacitamente* os filósofos (fazendo disso, portanto, um segredo), o que significa tanto como *deixá-los falar* livre e publicamente sobre as máximas gerais da condução da guerra e do estabelecimento da paz (pois eles farão isso por si mesmos, sempre que não lhes for proibido); e a coincidência dos Estados entre si acerca deste ponto não precisa também de nenhuma razão especial com este propósito, mas reside já na obrigação mediante a razão humana universal (moral e legisladora). – Não se pretende com isto dizer que o Estado deve conceder a prioridade aos princípios do filósofo sobre as determinações do jurista (representante do poder político), mas simplesmente que se lhe *dêem ouvidos*. O jurista, que adoptou como símbolo a *balança* do direito e também a *espada* da justiça, serve-se comumente desta última não só para apartar da balança



toda a influência estranha, mas também para a pôr na balança, quando um dos pratos não se quer baixar (*vae victis* ['Ai dos vencidos!']); o jurista que não é ao mesmo tempo filósofo (mesmo segundo a moralidade), sente a tal respeito a maior tentação, porque é próprio do seu ofício aplicar apenas as leis existentes, mas não investigar se estas necessitam de um melhoramento, e considera como superior este nível da sua faculdade que, efectivamente, é inferior, por estar acompanhado do poder (como também acontece nos outros dois casos). – O poder da filosofia está num nível muito inferior por baixo deste poder associado. Diz-se assim, por exemplo, que a filosofia é a *serva* da teologia (e o mesmo se afirma acerca das outras duas). – Mas não se vê muito bem «se ela vai à frente da sua digna senhora com a tocha, ou se segue atrás pegando na cauda».

Não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão. É imprescindível, porém, para ambos que os reis ou os povos soberanos (que se governam a si mesmos segundo as leis de igualdade) não deixem desaparecer ou emudecer a classe dos filósofos, mas os deixem falar publicamente para a elucidação dos seus assuntos, pois a classe dos filósofos, incapaz de formar bandos e alianças de clube pela sua própria natureza, não é suspeita da deformação de uma *propaganda*.



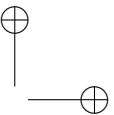
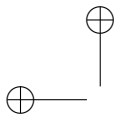
APÊNDICE

I

SOBRE A DISCREPÂNCIA ENTRE A MORAL E A POLÍTICA A RESPEITO DA PAZ PERPÉTUA

A moral é já em si mesma uma prática em sentido objectivo, como conjunto de leis incondicionalmente obrigatórias, segundo as quais *devemos* agir, e é uma incoerência manifesta, após se ter atribuído a autoridade a este conceito de dever, querer ainda dizer que não se *pode* cumprir. Pois então este conceito sai por si mesmo da moral (*ultra posse nemo obligatur* [‘ninguém está obrigado ao que excede o seu poder]): logo, não pode existir nenhum conflito entre a política, enquanto teoria do direito aplicado, e a moral, como teoria do direito, mas teórica (não pode, pois, haver nenhum conflito entre a prática e a teoria): deveria então entender-se pela última uma *teoria geral da prudência* (*Klugheitslehre*), isto é, uma teoria das máximas para escolher os meios mais adequados aos seus propósitos, avaliados segundo a sua vantagem, isto é, negar que existe uma moral em geral.

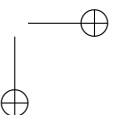
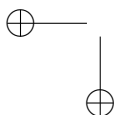
A política diz: «*Sede prudentes como a serpente*»; a moral acrescenta (como condição limitativa): «*e sem falsidade como as pombas*». Se as duas coisas não podem coexistir num preceito, então há realmente um conflito entre a política e a moral; mas se ambas devem unir-se, então é absurdo o conceito do contrário e nem sequer se pode pôr como tarefa a questão de como eliminar semelhante conflito. Embora a proposição – *a honradez é a melhor política* – contenha uma teoria que, infelizmente muitas vezes, a prática contradiz, a proposição, igualmente teórica – *a honradez é melhor que toda a política* - infinitamente acima de toda a objecção, é a condição ineludível da última. O deus-término da moral não recua perante Júpiter (o deus-término do poder),



pois este encontra-se ainda sob o destino, isto é, a razão não está suficientemente elucidada para abarcar a série das causas antecedentes que, segundo o mecanismo da natureza, permitam com segurança anunciar previamente o resultado bom ou mau das acções e omissões dos homens (embora permitam aguardá-lo de harmonia com o desejo). Mas ilumina-nos em toda a parte com suficiente claridade para sabermos o que temos de fazer, a fim de permanecermos na senda do dever (segundo as regras da sabedoria) e alcançarmos o fim último.

Ora, o prático (para quem a moral é simples teoria) funda a sua desconsolada negação da nossa benévola esperança (mesmo admitindo o *dever e o poder*) precisamente em que, a partir da natureza do homem, pretende ver com antecedência que este *nunca* quererá o que se exige para realizar o fim que leva à paz perpétua. – Sem dúvida, a vontade de *todos os homens singulares* de viverem numa constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade *distributiva* da vontade de *todos*) não é suficiente para tal fim, mas exige-se ainda que *todos em conjunto* queiram esta situação (a unidade *colectiva* das vontades unidas); esta solução de um difícil problema requer-se ainda para que se constitua o todo da sociedade civil, e visto que à diversidade do querer particular de todos se deve acrescentar ainda uma sua causa unificadora de modo a suscitar uma vontade comum, o que nenhum deles consegue, não se deve contar, na *execução* daquela ideia (na prática) com nenhum outro começo do estado jurídico a não ser o começo pela *força*, sobre cuja coacção se fundará ulteriormente o direito público – o que permite decerto esperar já antecipadamente grandes desvios daquela ideia (da teoria) na experiência real (em virtude de aqui pouco se poder ter em conta a disposição moral do legislador de deixar, após uma reunião efectiva da multidão inculta de um povo, que este pela sua vontade comum realize uma constituição legal).

Quer isto então dizer: quem alguma vez tem nas mãos o poder não deixará que o povo lhe prescreva leis. Um Estado, uma vez senhor da situação de não se sujeitar a nenhuma lei exterior, não admitirá, no tocante ao modo como deve buscar o seu direito contra outros Estados, tornar-se dependente do seu tribunal, e mesmo uma parte do mundo,



quando se sente superior a outra que, de resto, não se atravessa no seu caminho, não deixará sem uso o meio de fortalecer o seu poder, mediante a rapina ou até a dominação sobre a mesma; e assim se desvanecem então todos os planos da teoria acerca do direito público, do direito das gentes e do direito cosmopolita, em ideais impraticáveis e vazios; em contrapartida, uma prática fundada em princípios empíricos da natureza humana, que não considera demasiado baixo tirar ensinamentos para as suas máximas do modo como as coisas ocorrem no mundo, é a única que poderia esperar encontrar um fundamento seguro para o seu edifício da prudência política.

Certamente, quando não existe liberdade nem lei moral nela fundada, mas tudo o que acontece ou pode acontecer é simples mecanismo da natureza, então a política (enquanto arte de o utilizar para o governo dos homens) constitui toda a sabedoria prática, e o conceito de direito é um pensamento sem conteúdo. Se, porém, se considerar inevitavelmente necessário associar tal pensamento à política, e mais ainda elevá-lo à condição limitante da última, deverá então admitir-se a possibilidade de unir as duas. Posso pensar, sem dúvida, um *político moral*, isto é, um homem que assume os princípios da prudência política de um modo tal que eles possam coexistir com a moral, mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado.

O político moral formulará para si este princípio: se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, ponderar como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio. Ora, visto que a ruptura de uma união estatal ou de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda a prudência política conforme neste ponto com a moral, seria absurdo exigir que aquele defeito fosse erradicado imediatamente e com violência; o que se pode exigir ao detentor do poder é que, pelo menos,

tenha presente no seu íntimo a máxima da necessidade de semelhante modificação para se manter numa constante aproximação ao fim (a melhor constituição segundo as leis jurídicas). Um Estado pode já também *governar-se* como uma república embora ainda possua, segundo a constituição vigente, um *poder soberano* despótico, até que o povo se torne progressivamente capaz de receber a influência da pura ideia da autoridade da lei (como se esta possuísse força física) e, por conseguinte, se encontre preparado para a si mesmo dar uma legislação própria (que originariamente se funda no direito). Se também pela violência de uma *revolução*, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição, embora durante a vigência desta quem tenha perturbado a ordem com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde. Mas, no tocante às relações exteriores dos Estados, não se pode exigir a um Estado que tenha de renunciar à sua constituição, ainda que despótica (que é, porém, a mais forte em relação aos inimigos exteriores), enquanto corre o perigo de ser imediatamente devorado por outros Estados; por isso, com essa finalidade deve permitir-se também o adiamento da execução até melhor oportunidade¹⁵.

Pode, pois, acontecer sempre que os moralistas despóticos (que falham na execução) choquem de diferentes maneiras contra a prudência política (através de medidas tomadas ou recomendadas à pressa); assim, nesta sua infracção contra a natureza, a experiência é que os

¹⁵ São leis permissivas da razão conservar a situação de um direito público, viciado pela injustiça, até por si mesma estar madura para uma transformação plena ou se aproximar da sua maturação por meios pacíficos; pois qualquer constituição *jurídica*, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma; uma reforma *precipitada* depararia com o seu último destino (a anarquia). – A sabedoria política, no estado em que as coisas agora estão, converterá num dever a realização de reformas adequadas ao ideal do direito público: utilizará, porém, as revoluções, onde a natureza por si mesma as suscita, não para desculpar uma opressão ainda maior, mas como apelo da natureza a instaurar, por meio de reformas profundas, uma constituição legal fundada nos princípios da liberdade, como a única constituição permanente.

deve levar, a pouco e pouco, para uma senda melhor. Pelo contrário, os políticos moralizantes, mediante a desculpa de princípios políticos contrários ao direito sob o pretexto de uma natureza humana *incapaz* do bem, segundo a ideia que a razão lhe prescreve, tornam impossível, tanto quanto deles depende, o melhoramento e perpetuam a violação do direito.

Em vez da prática, de que estes astutos políticos se ufanam, lidam com *práticas*, porque só pensam em adular o poder agora dominante (para não perderem a sua vantagem particular), abandonando o povo e, se possível, o mundo inteiro, à maneira de verdadeiros juristas quando sobem à política (juristas de ofício, não de *legislação*). Como não é negócio seu usar de subtilezas a propósito da legislação, mas aplicar os preceitos actuais do *Landrecht*, toda a constituição legal agora existente e, se esta for modificada por uma instância superior, a que se segue deve para eles ser sempre a melhor, pois assim tudo se encontra na sua conveniente ordem mecânica. Mas se esta habilidade para se adaptar a todas as circunstâncias lhes inspirar a ilusão de também poderem julgar os princípios de uma *constituição política* em geral, segundo os conceitos do direito (portanto *a priori*, e não empiricamente); se assumirem ares de conhecer os *homens* (o que decerto é de esperar, pois têm de lidar com muitos) sem todavia conhecer o *homem* e o que dele se pode fazer (para isso exige-se o ponto de vista superior da observação antropológica), e munidos destes conceitos se acercarem do direito político e do direito das gentes, tal como a razão o prescreve, só poderão então fazer essa transição com espírito de *chicana*, pois seguem o seu procedimento habitual (o de um mecanismo que actua segundo leis coactivas despoticamente dadas), mesmo onde os conceitos da razão querem apenas fundar a coacção legal segundo os princípios da liberdade, coacção por meio da qual apenas é possível uma constituição política conforme ao direito. Eis um problema que o pretenso prático, passando por alto aquela ideia, julga poder resolver empiricamente a partir da experiência do modo como foram instituídas as constituições vigentes até ao momento, na sua maior parte, porém, contrárias ao direito. – As máxi-

mas de que se serve (embora, sem dúvida, não as formule em voz alta) desembocam, mais ou menos, nas seguintes máximas sofistas.

1. *Fac et excusa* [‘Actua e justifica-te.’] Aproveita a ocasião favorável para arbitrariamente entras na posse (ou de um direito do Estado sobre o seu povo ou sobre outro povo vizinho); a justificação será muito mais fácil e mais elegante *depois do facto*, e pode dissimular-se a violência (sobretudo no primeiro caso, em que o poder supremo no interior é também a autoridade legisladora a que se deve obedecer, sem usar de subtilezas a seu respeito), do que se antes se quisesse reflectir sobre motivos convincentes e esperar ainda as objecções. Esta audácia confere mesmo uma certa aparência de convicção interior à legitimidade do acto e o deus *bonus eventus* [‘acontecimento favorável’] é, depois, o melhor advogado.

2. *Si fecisti nega* [‘Se fizeste algo, nega’]. O que tu próprio perpetraste, por exemplo, para levar o teu povo ao desespero e assim à revolta, nega que seja culpa *tua*; afirma, pelo contrário, que a culpa reside na obstinação do súbdito ou, se te apoderas de um povo vizinho, a culpa é da natureza do homem, o qual, se não se antecipa ao outro com violência, pode estar certo de que será este a antecipar-se-lhe e a submetê-lo ao seu poder.

3. *Divide et impera* [‘Cria divisões e vencerás’]. Isto é, se no teu povo existem certas personalidades privilegiadas que simplesmente te escolheram como seu chefe supremo (*primus inter pares*) desune-as e isola-as do povo; fica então ao lado deste último sob a falsa pretensão de maior liberdade e assim tudo dependerá da tua vontade absoluta ou, se se trata de Estados exteriores, a criação da discórdia entre eles é um meio bastante seguro de os submeteres a ti um após outro, sob a aparência de apoiar o mais débil.

Com estas máximas políticas ninguém decerto se engana, pois já são todas universalmente conhecidas; também não é o caso de delas se envergonhar, como se a injustiça brilhasse com demasiada evidência diante dos olhos. Com efeito, porque as grandes potências nunca se envergonham do juízo da multidão comum, mas apenas se envergonham

umas diante das outras, no tocante àqueles princípios não é a revelação pública, mas apenas o *fracasso* dos mesmos que as pode levar à vergonha (pois, quanto à moralidade das máximas, todas elas estão de acordo), pelo que lhes resta sempre a *honra política*, com a qual podem contar com toda a segurança, a saber, a honra do *engrandecimento do seu poder*, seja qual for o caminho para se poder alcançar¹⁶.

De todas estas sinuosidades de uma teoria imoral da prudência para suscitar o estado de paz entre os homens, a partir do estado natural de guerra, depreende-se o seguinte: os homens não podem subtrair-se ao conceito de direito nem nas suas relações privadas, nem nas públicas, e não se atrevem a fundar a política abertamente só nas manobras da astúcia, portanto a recusar toda a obediência ao conceito de um direito público (o que é sobretudo surpreendente na obediência ao direito das gentes); tributam-lhe, pelo contrário, em si mesmo todas as honras

¹⁶ Embora se possa duvidar de uma certa maldade radicada na natureza dos homens que convivem num Estado e, em vez dela, se possa com alguma aparência aduzir a carência de uma cultura ainda não suficientemente desenvolvida (a barbárie) como causa das manifestações do seu modo de pensamento contrárias ao direito, contudo, nas relações externas dos Estados entre si essa maldade manifesta-se de um modo patente e incontestável. No seio de cada Estado, encontra-se encoberta pela coacção das leis civis, pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é activamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito. – Com efeito; cada um crê por si mesmo que consideraria sagrado o conceito de direito e o acataria com fidelidade, se pudesse esperar o mesmo de todos os outros – o que, em parte, o governo lhe garante; deu-se, pois, assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que ainda não um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade. – Mas visto que cada um na sua boa opinião acerca de si próprio pressupõe, no entanto, uma má disposição em todos os outros, o juízo que mutuamente têm de si mesmos é que *todos*, no tocante à *realidade*, pouco valem (pode ficar sem explicação a origem de tal juízo, já que não é possível culpar a *natureza* do homem como um ser livre). Mas, dado que o respeito pelo conceito de direito, a que o homem não se pode subtrair, sanciona do modo mais solene a teoria da sua capacidade para se lhe adequar, cada um vê então que, da sua parte, deveria agir em conformidade com o direito, seja qual for o modo como os outros o queiram observar.

devidas, embora devam também inventar centenas de desculpas e escapatórias para o iludir na prática e atribuir falsamente ao poder astuto a autoridade de ser a origem e o vínculo de todo o direito. – Para pôr termo a esses sofismas (embora não à injustiça por meio deles dissimulada) e levar os falsos *representantes* dos poderosos da terra a confessar que não falam em prol do direito, mas da força, do qual tomam o tom como se eles próprios tivessem aqui algo que mandar, será bom revelar a ilusão com que alguém se engana a si e aos outros, descobrir e mostrar o supremo princípio, de que promana a intenção da paz perpétua: que todo o mal que se lhe atravessa no caminho provém de que o moralista político começa no ponto em que justamente o político moral acaba e, ao subordinar assim os princípios aos fins (isto é, ao pôr os cavalos atrás da carroça), torna vão o seu propósito de conciliar a política com a moral.

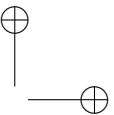
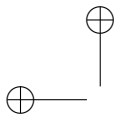
Para harmonizar a filosofia prática consigo mesma é necessário, em primeiro lugar, resolver a questão de se, nos problemas da razão prática, se deve tomar como ponto de partida o *princípio material* dela, o *fim* (como objecto do arbítrio), ou antes o *princípio formal*, isto é, o princípio (fundado apenas sobre a liberdade na relação exterior) que diz: age de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal (seja qual for o fim que ele queira).

Sem dúvida alguma, este último princípio deve ir à frente, pois tem, como princípio de direito, uma necessidade incondicionada; o primeiro princípio, pelo contrário, só é necessitante sob o pressuposto das condições empíricas do fim proposto, a saber, da sua realização, e se este fim (por exemplo a paz perpétua) fosse também um dever deveria ele próprio deduzir-se do princípio formal das máximas para a acção exterior. – Ora, o primeiro princípio, o do *moralista político* (o problema do direito político, do direito das gentes, do direito cosmopolita), é um simples problema técnico (*problema tecnicum*), ao passo que o segundo como princípio do *político moralista*, para o qual é um problema moral (*problema morale*), é diametralmente diverso do outro no procedimento para suscitar a paz perpétua, que se deseja agora não só como

um bem físico, mas também como um estado nascido do. reconhecimento do dever.

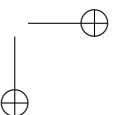
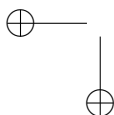
Para a solução do primeiro, isto é, do problema da astúcia política, requiere-se um grande conhecimento da natureza para utilizar o seu mecanismo a favor do fim pensado e, no entanto, todo este conhecimento é incerto quanto ao seu resultado, no tocante à paz perpétua, quer se tome ora uma ora outra das três divisões do direito público. É incerto se o povo no interior e, claro está, por muito tempo, se poderia manter melhor na obediência e, ao mesmo tempo, no florescimento pelo rigor ou graças ao chamariz da vaidade, ou pelo poder supremo de um único indivíduo, ou através da união de vários chefes, talvez também só mediante uma nobreza ou pelo poder do povo. Na história, há exemplos do contrário de todos os tipos de governo (excepto o republicano autêntico, que só pode ser pensado por um político moral). – Mais incerto ainda é um *direito das gentes* presumivelmente erigido sobre estatutos de planos ministeriais, um direito que na realidade é apenas uma palavra sem conteúdo e se baseia em contratos que encerram, já no próprio acto da sua conclusão, a reserva secreta da sua transgressão. – Pelo contrário, a solução do segundo problema, o da *sabedoria política*, impõe-se, por assim dizer, por si mesma, é clara para toda a gente e faz de todo o artifício uma vergonha e vai directamente ao fim; recordando porém a prudência para não puxar o fim com violência e com precipitação, mas se aproximar dele incessantemente, segundo a característica das circunstâncias favoráveis.

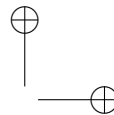
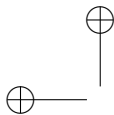
Significa isto então: «Aspirai, antes de mais, ao reino da razão pura prática e à sua *justiça* e o vosso fim (o benefício da paz perpétua) vos será dado por si mesmo.» Pois a moral tem em si a peculiaridade, e decerto no tocante aos seus princípios do direito público (portanto em relação a uma política cognoscível *a priori*), de que quanto menos faz depender o comportamento acerca do fim proposto, da vantagem intentada, seja ela física ou moral, tanto mais com ele se torna em geral consonante. Isto sucede porque é precisamente a vontade geral dada *a priori* (num povo ou na relação de vários povos entre si) a única que determina o que é de direito entre os homens; esta união da vontade



de todos, porém, se proceder consequentemente na execução, também segundo o mecanismo da natureza pode ser ao mesmo tempo a causa capaz de produzir o efeito intentado e de pôr em prática o conceito do direito. – Assim, por exemplo, um princípio da política moral é que um povo se deve congrega em um Estado segundo os conceitos exclusivos da liberdade e da igualdade, e este princípio não se funda na astúcia, mas no dever. Ora, por muito que os moralistas políticos possam entregar-se a subtilezas sobre o mecanismo natural de uma multidão humana que entra em sociedade, mecanismo que debilitaria aqueles princípios e frustraria a sua intenção, ou por muito que intentem demonstrar as suas afirmações mediante exemplos de constituições mal organizadas de tempos antigos e recentes (por exemplo de democracias sem sistema de representação), não merecem ser ouvidos; sobretudo porque uma tão perniciosa teoria produz justamente o mal que prediz; de facto, segundo tal teoria, o homem é lançado para a classe das restantes máquinas vivas, às quais se deixaria apenas ainda a consciência de não serem seres livres, afim de se tornarem, segundo o seu próprio juízo, os mais miseráveis de todos os seres no universo.

A frase, decerto algo retumbante, que se tornou proverbial mas verdadeira – *fiat justitia, pereat mundus* [‘faça-se justiça, acabe o mundo’] – pode assim traduzir-se: «reine a justiça e pereçam todos os velhacos deste mundo»; é um honesto princípio de direito que corta todos os caminhos sinuosos traçados pela insídia ou pela violência. Só que não se deve interpretar mal como uma autorização de usar o próprio direito com o máximo rigor (o que se oporia ao dever ético); o princípio deve entender-se como a obrigação dos detentores do poder de não recusar a ninguém o seu direito, nem de o restringir por antipatia ou compaixão por outra pessoa; para isso, requer-se sobretudo uma constituição interna do Estado em conformidade com os puros princípios do direito e, em seguida, também a união dele com outros Estados vizinhos ou distantes, em vista de um ajustamento legal (análogo a um Estado universal) das suas discordâncias. – Esta proposição quer apenas dizer que as máximas políticas não devem derivar do bem-estar ou da felicidade de cada Estado, aguardadas como consequência da sua aplicação,



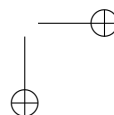
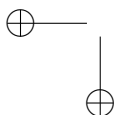


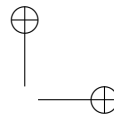
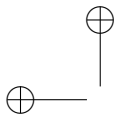
portanto não derivam do fim que cada Estado para si estabelece como objecto (do querer), como princípio supremo (mas empírico) da sabedoria política, mas do puro conceito do dever jurídico (da obrigação moral, cujo princípio *a priori* é dado pela razão pura), sejam quais forem as consequências físicas que se pretendam. O mundo de nenhum modo perecerá por haver menos homens maus. O mal moral tem a propriedade, inseparável da sua natureza, de se contradizer e se destruir nas suas intenções (sobretudo em relação aos que pensam da mesma maneira), e deixa assim lugar, embora mediante um lento progresso, ao princípio (moral) do bem.

** *

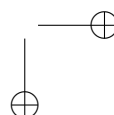
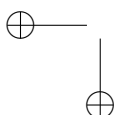
Objectivamente (na teoria), não há, pois, nenhum conflito entre a moral e a política. Em contrapartida, *subjectivamente* (na inclinação egoísta dos homens que, por não estar fundada nas máximas da razão, não se deve ainda chamar prática), há e pode haver sempre esse conflito, porque serve de pedra de afiar à virtude; o verdadeiro valor desta [segundo o princípio: *tu ne cede malis sed contra audentior ito* ('não cedas ao mal, mas enfrenta-o com ousadia')] não consiste tanto, no caso presente, em se opor com firme propósito aos males e sacrifícios que se devem aceitar, mas em olhar de frente o princípio mau que habita em nós mesmos e em vencer a sua astúcia, princípio muito mais perigoso, enganador e traidor, capaz porém de raciocinar com subtileza e de aduzir a debilidade da natureza humana como justificação de toda a transgressão.

Na realidade, o moralista político pode dizer: o soberano e o povo, ou um povo e outro, não cometem injustiça *entre si* quando, pela violência ou mediante a astúcia, se guerreiam um ao outro, embora cometam, sem dúvida, uma injustiça quando negam todo o respeito ao conceito de direito, que é o único que poderia fundar a paz para sempre. Visto que um transgride o seu dever em relação ao outro, o qual





tem também contra aquele as mesmas disposições contrárias ao direito, *acontece-lhes* muito justamente aniquilarem-se entre si, mas de um modo tal que daquela raça sempre resta alguém para não deixar terminar este jogo até às épocas mais longínquas, a fim de que uma descendência tardia tire deles um exemplo admonitório. A Providência está assim justificada no curso do mundo, pois o princípio moral nunca se extingue no homem, e a razão, capaz pragmaticamente de realizar as ideias jurídicas segundo aquele princípio, cresce continuamente em virtude do incessante aumento da cultura, mas com ela cresce também a culpa das transgressões. Só a criação, a saber, que tenha de haver sobre a Terra uma tal estirpe de seres corrompidos em geral, não parece poder justificar-se por teodiceia alguma (se admitirmos que o género humano nunca será nem poderia ser mais bem constituído); mas este juízo é para nós demasiado elevado, para podermos submeter os nossos conceitos (de sabedoria) ao Poder supremo que, do ponto de vista teórico, nos é imperscrutável. – Seremos inevitavelmente compelidos a essas consequências desesperadas, se não admitirmos que os princípios puros do direito têm realidade objectiva, isto é, podem levar-se a cabo; e, por conseguinte, com eles devem lidar também o povo no Estado e, além disso, os Estados uns em relação aos outros, seja qual for a objecção em contrário que a política empírica possa levantar. A verdadeira política não pode, pois, dar um passo sem antes ter rendido preito à moral, e embora a política seja por si mesma uma arte difícil, não constitui todavia arte alguma a união da mesma com a moral; pois esta corta o nó que aquela não consegue desatar, quando entre ambas surgem discrepâncias. – O direito dos homens deve considerar-se sagrado, por maiores que sejam os sacrifícios que ele custa ao poder dominante; aqui não se pode realizar uma divisão em duas partes e inventar a coisa intermédia (entre direito e utilidade) de um direito pragmaticamente condicionado, mas toda a política deve dobrar os seus joelhos diante do direito, podendo, no entanto, esperar alcançar, embora lentamente, um estádio em que ela brilhará com firmeza.



APÊNDICE

II

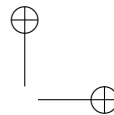
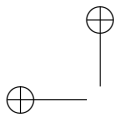
DA HARMONIA DA POLÍTICA COM A MORAL SEGUNDO O CONCEITO TRANSCENDENTAL NO DIREITO PÚBLICO

Se no direito público, como habitualmente o concebem os juristas, prescindo de toda a *matéria* (segundo as diferentes relações empiricamente dadas dos homens no Estado, ou também dos Estados entre si), ainda me resta a *forma da publicidade*, cuja possibilidade está contida em toda a pretensão jurídica; sem ela não haveria, pois, justiça alguma (que só se pode pensar como *publicamente manifesta*), por conseguinte, também não haveria nenhum direito, que só se outorga a partir da justiça.

Toda a pretensão jurídica deve ter a possibilidade de ser publicada; por isso, a publicidade, já que é muito fácil julgar se ela ocorre num caso concreto, isto é, se lhe é possível, ou não, harmonizar-se com os princípios do agente, pode subministrar *a priori* na razão um critério oportuno e de fácil utilização, para conhecer imediatamente no último caso, por assim dizer mediante um experimento da razão pura, a falsidade (ilegalidade) da pretensão suposta (*praetensio juris*).

Após semelhante abstracção de todo o empírico, que contém o conceito do direito político e do direito das gentes (como é, por exemplo, a maldade da natureza humana, que toma necessária a coacção), pode chamar-se à seguinte proposição a fórmula transcendental do direito público:

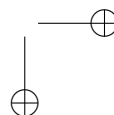
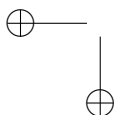
«*São injustas todas as acções que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas se não harmonizem com a publicidade.*»



Este princípio não se considerará apenas como *ético* (pertencente à doutrina da virtude), mas também como *jurídico* (concernente ao direito dos homens). Pois, uma máxima que eu não posso manifestar em *voz alta* sem que, ao mesmo tempo, se frustrasse a minha própria intenção, que deve permanecer inteiramente *secreta* se quiser ser bem sucedida, e que eu não posso *confessar publicamente* sem provocar de modo inevitável a oposição de todos contra o meu propósito, uma máxima assim só pode obter a necessária e universal reacção de todos contra mim, cognoscível *a priori*, pela injustiça com que a todos ameaça. – É, além disso, puramente *negativa*, ou seja, serve apenas para conhecer por seu intermédio o que *não é justo* em relação aos outros. Tal como um axioma, é indemonstrável, certa e, ademais, de fácil aplicação, como se pode ver nos seguintes exemplos do direito público.

1. *No tocante ao direito político (ius civitatis)*, a saber, ao direito interno: ocorre nele a questão que muitos consideram de difícil resposta e que o princípio transcendental da publicidade soluciona com toda a facilidade: «Será a revolta o meio legítimo para que um povo rejeite o poder opressivo do chamado tirano [*non titulo, sed exercitio talis* ('tirano no exercício do poder, não na sua denominação')]? Os direitos do povo são conculcados e a ele (ao tirano) não se faz injustiça alguma por meio da destronização; a este respeito não há qualquer dúvida. No entanto, é sumamente injusto, por parte dos súbditos, reivindicar assim o seu direito, e não podem também queixar-se da injustiça se nesta luta forem vencidos e tiverem, depois, de suportar as mais duras penas.

Sobre este ponto pode discutir-se muito a favor e contra, se se pretender resolver a questão por meio de uma dedução dogmática dos fundamentos do direito; mas o princípio transcendental da publicidade do direito público pode poupar esta prolixa discussão. De acordo com o mesmo princípio, pergunte-se ao povo, antes do estabelecimento do pacto civil, se ele se atreveria a tornar pública a máxima do desígnio de uma eventual sublevação. Vê-se com facilidade que, se na instituição de uma constituição política, se quisesse pôr como condição o exercício, em determinados casos, da força contra a autoridade suprema, o



povo deveria arrogar-se um poder legítimo sobre aquela. Mas, então, aquela não seria o soberano ou, se ambos se pusessem a si mesmos como condição da instauração do Estado, esta não seria possível – o que constituía, apesar de tudo, o propósito do povo. A injustiça da rebelião manifesta-se, pois, em que a máxima da mesma, se se *confessasse publicamente*, tomaria inviável o seu próprio propósito. Haveria, então, que mantê-la necessariamente secreta. – Mas não aconteceria forçosamente o mesmo por parte da autoridade suprema. Ela pode dizer livremente que castigará toda a revolução com a morte dos cabecilhas, embora estes continuem a crer que aquela transgredira primeiro, por seu lado, a lei fundamental; pois, se é consciente de possuir o supremo poder *irresistível* (que se deve admitir em toda a constituição civil, porque a que não tem poder bastante para, no seio de um povo, proteger uns perante os outros também não tem o direito de sobre eles imperar), não deve preocupar-se de que a publicação das suas máximas frustre os seus propósitos; e se, em consonância com isto, a rebelião do povo triunfar, aquela autoridade suprema deve retornar à situação de súbdito e não iniciar uma rebelião para recuperar o poder, mas também não deve recear que se lhe exijam contas por causa do seu anterior governo.

2. *No tocante ao direito das gentes* – só se pode falar do direito das gentes sob o pressuposto de alguma situação jurídica (isto é, uma condição externa sob a qual se possa atribuir realmente ao homem um direito); porque, enquanto direito público, implica a publicação de uma vontade geral que determine a cada qual o que é seu, e este *status juridicus* deve promanar de algum contrato que não tem sequer de se fundar em leis coactivas (como aquele de que provém um Estado), mas pode ser, quando muito, o contrato de uma associação *constantemente livre*, como o caso acima citado da federação de vários Estados. Com efeito, sem um *estado jurídico* qualquer que associe activamente as distintas pessoas (físicas ou morais), portanto em pleno estado de natureza, nada mais pode haver excepto um direito privado. – Surge aqui também um conflito sobre a política e a moral (considerada como teoria do direito),

em que o critério da publicidade das máximas encontra igualmente a sua fácil aplicação, só que o contrato une os Estados com o propósito de manterem a paz entre si e perante os outros, e não para fazerem conquistas. – Eis agora os seguintes casos de antinomia entre a política e a moral, juntamente com a sua solução.

a) «Se um destes Estados prometeu ao outro alguma coisa como ajuda, ou cedência de certos territórios, ou subsídios e coisas semelhantes, pergunta-se se, no caso em que está em jogo a salvação do Estado, ele se poderá desligar da palavra dada, por querer ser considerado como uma dupla pessoa, primeiro como *soberano*, já que não é responsável perante ninguém no seu Estado, e, em seguida, apenas como o supremo *funcionário do Estado*, que deve dar contas ao Estado: porque então se cancela a conclusão de que aquilo a que ele se vinculou na primeira qualidade não o obriga na qualidade de funcionário do Estado.» – Mas se um Estado (ou o seu chefe) manifestasse em voz alta esta sua máxima, todos os outros ou se desviariam dele ou se aliariam com outros para resistir às suas pretensões; isto demonstra que a política com toda a sua astúcia deve sobre esta base (da publicidade) frustrar o seu propósito, portanto ir contra aquela máxima.

b) «Se uma potência vizinha, elevada a uma dimensão temível (*potentia tremenda*), suscitar preocupações, poderá pressupor-se que, justamente porque ela *pode*, também *quererá* oprimir, e dará isto aos menos poderosos o direito a um ataque (conjunto) dos mesmos, inclusive sem haver uma ofensa prévia?» – Um Estado que quisesse *tornar pública* a sua máxima em sentido afirmativo provocaria apenas o dano ainda de um modo mais certo e com maior rapidez. Pois a potência maior antecipar-se-ia à mais pequena e, no tocante à união desta última, isso é apenas um fraco caniço para quem sabe utilizar o *divide et impera*. – Esta máxima de habilidade política tomada pública destrói, pois, necessariamente o seu próprio propósito, logo, é injusta.

c) «Se um Estado mais pequeno, em virtude da sua situação, separar a coesão de um maior que, no entanto, precisa daquele para a sua própria conservação, não terá este o direito de o submeter e anexar?» – Vê-se facilmente que o maior não deve deixar transparecer previamente

semelhante máxima, pois que ou os Estados mais pequenos depressa se uniriam, ou outras potências lutariam por semelhante presa; logo, a máxima torna-se inexecutável em virtude da sua publicidade - sinal de que é injusta e de que também o pode ser em muito alto grau; pois um pequeno objecto da injustiça não impede que a injustiça aí manifestada seja muito grande.

3. Quanto ao *direito cosmopolita*, vou aqui passá-lo em silêncio, porque as suas máximas, em virtude da sua analogia com o direito das gentes, são fáceis de indicar e de apreciar.

* * *

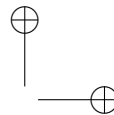
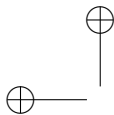
No princípio da incompatibilidade das máximas do direito das gentes com a publicidade, temos decerto uma boa indicação da *falta de consonância* entre a política e a moral (como teoria do direito). É preciso saber agora qual a condição sob a qual as suas máximas coincidem com o direito dos povos. Com efeito, não se pode concluir pela inversa, a saber, que as máximas que toleram a publicidade são por si mesmas justas, porque quem detém o supremo poder de decisão não precisa de ocultar as suas máximas. – A condição de possibilidade de um direito das gentes enquanto tal é que exista previamente um *estado jurídico*. Sem este, de facto, não há direito público algum, mas todo o direito que se possa pensar fora daquele (no estado de natureza) é simples direito privado. Ora, vimos antes que uma federação de Estados, cujo propósito é simplesmente evitar a guerra, constitui o único *estado jurídico* compatível com a sua liberdade. Por conseguinte, a consonância da política com a moral só é possível numa união federativa (que é igualmente necessária e está dada *a priori*, segundo os princípios do direito), e toda a prudência política tem como base jurídica a instauração dessa federação na sua máxima amplidão possível; sem tal fim, toda a habilidade política é ignorância e injustiça velada. – Esta pseudopolítica tem a sua própria *casuística*, a despeito da melhor escola jesuítica – a *reservatio mentalis*: redigir os tratados públicos com expressões tais que se possam ocasionalmente interpretar como se quiser

(por exemplo, a diferença entre *status quo de fait* e *de droit*), em vantagem própria; – o *probabilismo*: atribuir subtilmente más intenções aos outros, ou converter a probabilidade de um possível desequilíbrio seu em fundamento jurídico para a submissão de outros Estados pacíficos; – por fim, o *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, *bagatelle*): considerar como uma bagatela facilmente perdoável a conquista de um Estado pequeno, se por esse meio um Estado muito maior for favorecido em vista de um pretens mundo melhor¹⁷.

A ajuda para tal é proporcionada pela dupla atitude da política, em relação à moral, de utilizar um ou outro ramo seu para os seus propósitos. – O amor aos homens e o respeito pelo *direito* dos homens são ambos deveres; mas aquele é um dever condicionado; em contrapartida, o segundo é um dever *incondicionado*, absolutamente imperativo, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento da benevolência deve estar certo de o não ter transgredido. A política facilmente coincide com a moral no primeiro sentido (como ética), em sacrificar o direito dos homens aos seus superiores; mas no segundo sentido da moral (como teoria do direito), perante a qual devia dobrar o seu joelho, a política acha aconselhável não entrar em pactos, negar-lhes antes toda a realidade e interpretar todos os deveres como actos de simples benevolência; a filosofia facilmente faria fracassar esta astúcia de uma política tenebrosa através da publicidade das suas máximas, se ela ousasse apenas conceder ao filósofo a publicidade das suas.

Proponho, com esta intenção, um outro princípio transcendental e positivo do direito público, cuja fórmula seria esta:

¹⁷ Exemplos de tais máximas podem encontrar-se no tratado do conselheiro áulico Garve, *Über die Verbindung der Moral mit der Politik* (Sobre a relação da moral com a política, 1788). Este respeitável *erudito* confessa já, no início, que não pode haver uma resposta satisfatória à questão. Dizer todavia que ela é boa, ainda com a confissão de que não é possível eliminar por completo as objecções que se lhe levantam, parece ser uma condescendência maior do que seria aconselhável admitir em relação aos que estão muito dispostos a utilizar mal tais objecções.

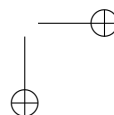
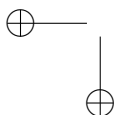


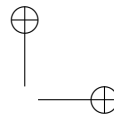
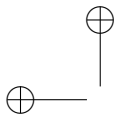
«Todas as máximas que necessitam da publicidade (para não fracassarem no seu fim) concordam simultaneamente com o direito e com a política.»

Com efeito, se tão-só pela publicidade elas podem alcançar o seu fim, devem então adequar-se ao fim universal do público (a felicidade), e a tarefa própria da política é a consonância com esse fim (fazer que o público esteja contente com a sua situação). Mas se este fim só pela publicidade, isto é, através da eliminação de toda a desconfiança quanto às máximas, se pode alcançar, então estas devem estar também em concordância com o direito do público, pois só no direito é possível a união dos fins de todos. – O desenvolvimento e a explicação subsequentes deste princípio deixá-los-ei para outra ocasião; digo apenas que é uma fórmula transcendental e que se deve depreender a partir da eliminação de todas as condições empíricas (da teoria da felicidade) enquanto matéria da lei, e partir da simples consideração da forma da legalidade em geral.

* * *

Se existe um dever e, ao mesmo tempo, uma esperança fundada de tornar efectivo o estado de um direito público, ainda que apenas numa aproximação que progride até ao infinito, então a *paz perpétua*, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade, armistícios), não é uma ideia vazia, mas uma tarefa que, a pouco e pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (pois é de esperar que os tempos em que se produzem semelhantes progressos se tornem cada vez mais curtos).





[Nota do Tradutor]

A tradução aqui proposta é uma emenda e um aperfeiçoamento da editada em 1988 e reimpressa em 1990 e 1992.

Edição da Academia, Vol. VIII.

